

Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

Ser y Decir: El Habla como desocultamiento del mundo

Tesina para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Autor:

Manuel Santander Corvalán

Profesor Guía:

Eduardo Carrasco Pirard

Profesor informante: Jorge Acevedo Guerra

Santiago, Diciembre del 2003

*A la Universidad y a aquellos que de-morando mantienen vivo el pensar
dentro de una Facultad de Filosofía*

I. Sinopsis

El trabajo de esta tesina pretende ser caracterizado según estas palabras de Martin Heidegger: << Se trata, para hablar en una imagen, de escalar una montaña. Esto no se consigue cuando nosotros nos instalamos en la llanura del opinar habitual y pronunciamos discursos sobre esta montaña, para así “vivenciarla”, sino que el ascenso y la cercanía de la cumbre sólo se consiguen cuando nosotros de inmediato empezamos a subir. Por cierto que en ello perdemos de vista la cumbre y, no obstante, sólo nos acercamos a ella más y más, en tanto subimos, a lo cual también pertenece el resbalar y el deslizarse, y en la filosofía incluso el *desplome*. Sólo quien verdaderamente sube, puede desplomarse. >>¹

El problema es el habla.

El hombre habla.

En el habla habla el ser.

El hombre está en el mundo.

Su estar es *habitando*.

En el ser habitante se relaciona con las cosas del mundo y así vive en una comprensión de ellas.

Apropiándose de lo comprendido, interpreta.

En la interpretación se da el enunciado que aparece como comunicación, y así llegamos al habla.

Sólo el hombre habla porque sólo él está abierto al mundo. Sólo él existe.

¹ Martin Heidegger: “Grundfragen der Philosophie - ausgewählte probleme der logik -”

El hablar es a través de las palabras que, diciendo las cosas, las alcanza, es decir, las hace ser. Las desoculta.

El alcanzar del habla no es un alcanzar alguna representación de las cosas ni a las cosas en sí.

El alcanzar que desoculta no se mide desde el realismo ni desde el idealismo.

El desocultar a las cosas en su ser, que lleva a cabo el habla, *no se rige* según los entes.

En el habla *habla la relación* de toda relación.

En el hablar las cosas aparecen porque se desoculta el mundo y así las cuatro regiones que le son propias: cielo, tierra, divinos, mortales.

Esta cuaterna no es una determinación más del ser del ente.

Es el darse del ser. Es el acontecer de él.

En el habla *habla el ser*.

II. Introducción al problema del habla: Pensamiento - Habla - Ser: relación y origen

El problema que en esta tesina se intenta pensar es el problema del habla, es decir, de aquello que habla en el habla, de lo dicho por ella. En el asumir el asunto del habla como un problema que se deja pensar, ya se muestra una determinación desde la cual se abre el camino que en este trabajo se ha de seguir. Este camino señala hacia la íntima relación que se da entre el habla y el pensamiento. Cómo se determina cada uno desde esta unidad, es lo que se intenta abrir siguiendo al habla. Así lo que se busca decir es aquello que tiene la palabra en el pensar. Qué habla en el pensar, qué se consuma en él.

Lo consumado es lo que ha sido llevado hacia la plenitud de su propia esencia, por eso sólo puede ser consumado aquello que ya es; y "lo que no obstante, ante todo 'es' es el ser"².

El carácter de esta consumación también debe ser pensado; esto porque en ella se resguarda una comprensión del ser que atraviesa todo lo que podamos entender del habla. Heidegger al pensar la consumación del ser no entiende el ser metafísicamente, es decir, como un sustrato que cada vez se "consume" en el ente. El consumir del ser, que se lleva a cabo en el habla, es un donarse de él que se explica desde lo que Heidegger piensa como el "se da" del ser.

Pero tanto el pensar como el hablar, de cualquier modo que lo entendamos, sólo se dan en el hombre. Así, "el pensar consume la referencia del ser a la esencia del hombre. El no hace y no efectúa esta referencia "³.

² "Was jedoch vor allem "ist", ist das Sein." Martin Heidegger: "Brief über den humanismus" en "Wegmarken". Gesamtausgabe Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Pág. 145

³ "Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht." Ibidem.

El abordar el problema del habla como un asunto del pensamiento es un asumir que en el habla lo dicho es el ser. En el pensar habla el ser.

Este asumir es algo muy distinto a lo que las ciencias hacen al "asumir" ciertos axiomas incuestionables desde los cuales se deduce todo lo que ellas saben y conocen.

Lo asumido aquí es un pensamiento. Y esto nunca se puede hacer desde la "neutralidad objetiva" que pide todo demostrar científico, puesto que en esta neutralidad ya opera algo: por lo pronto, opera la comprensión del mundo y del hombre que entiende todo desde la dicotomía objetivo - subjetivo. Lo que se ha de asumir es que siempre estamos en una relación con las cosas, con lo que es.

Sólo desde esa relación es posible el habla. Y a la vez sólo desde la relación propiamente pensada, a saber, como el habitar junto a las cosas, se da el habla propiamente; es decir, el descubrimiento en ella de las regiones del mundo: cielo, tierra, divinos, mortales.

Ante todo lo que se nos presenta nos enfrentamos desde un pensamiento.

El pensamiento que está siempre presente en el modo como nos relacionamos con el mundo no es lo que se entiende como una "postura" frente a algo. Este pensamiento acontece como lo determinado de nuestro actuar inmediato. Pensamiento que se puede presentar como digno de inquirir o bien actúa como aquello que *nos* piensa.

El pensamiento que nos piensa, es lo que entendemos desde lo que Heidegger reconoce como el Uno (das Man). Este Uno es la comprensión que el hombre siempre tiene al estar en el mundo; comprensión que origina un decir al que sólo le interesa que algo se hable, no la relación del ser con aquello de lo que se habla: la habladuría.

Es imposible acceder a un pensar desde una tan exigida neutralidad, porque ella es fruto de un pensamiento que exige que el mundo se presente de manera objetiva. Pensamiento que no es asumido como tal, y por eso tampoco asume que su comprensión es una comprensión del mundo y así, aquello que ella exige en su decir, está fuera de la relación propia con el ser. Está dentro de la habladuría. La habladuría no nombra algo falso sino mas bien impropio. Esta

nace de un no acceder propiamente a aquello que nos gobierna, a la comprensión inmediata que tenemos de todo.

Sólo desde esta comprensión del mundo que lo entiende solamente como lo que está ahí delante de nosotros, como un mundo en sí, se puede exigir neutralidad.

Esta exigencia ha llegado a convertirse en la comprensión común que se tiene del mundo y no se ve todo lo que hay detrás de esa comprensión aparentemente tan natural. Esto no dice que sea falsa, sino "sólo" que ella al no pensarse a sí misma impide que se vea como un acontecer del ser.

Pero lo que se quiere decir es que sea cual sea el modo como nos enfrentamos a las cosas siempre estamos en una relación con lo que *es* y es el pensar quien consuma esta relación. En él habla el ser.

La relación del hombre con el lenguaje es de tal cercanía que si estamos en la búsqueda de determinar cuál es la forma de ser del hombre no podemos sino encontrarnos con el habla. En "Ser y Tiempo" Heidegger hace un "análisis fundamental" de aquel ente que somos cada uno de nosotros: ser-ahí, Dasein.

Lo dicho en el análisis es que siempre hay un modo de como el hombre se relaciona con las cosas que se le presentan, que siempre está de una u otra manera junto a las cosas.

Este estar junto a las cosas es lo que después se pensará como la morada del hombre junto a ellas, que a la vez es el único modo de morar en lo que Heidegger nombra como lo cuadrante, "das Geviert".

El hombre está siempre arrojado a una relación con los entes, es decir, abierto a una relación con ellos.

Esta constante apertura es la que permite la comprensión inmediata que se tiene de todo, es decir, la comprensión media; es comprensión media porque el estar cotidiano del hombre no asegura de antemano un conocimiento, esto porque:

"Abierto no quiere decir conocido como tal"⁴. En este entendimiento el hombre puede vislumbrar que él es y que tiene que ser, pero se esconde el de-dónde y el adónde de este siempre estar en relación con lo que es, con el ser.

Si el habla nace del estar junto a las cosas, en este estar que es comprendido medianamente, también el habla debe hablar medianamente, es decir, de modo inauténtico. La autenticidad del habla nace de una inquisición por eso en que se está. Pero antes que un habla inauténtica o auténtica, el lenguaje sólo es posible desde esta apertura.

Esta constante apertura, que se muestra en la comprensión, constituye la condición más propia del hombre: la de arrojado al mundo.

"Este carácter del Dasein, oculto en su de-dónde y adónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el 'que es', es lo que llamamos la condición de arrojado de este ente en su Ahí"⁵.

El hombre constitutivamente es un estar-en y por eso siempre se encuentra abierto de una manera determinada; siempre se encuentra en una comprensión de lo que se le presenta que le permite este estar-en (lo origina). Esta comprensión es previa a un *enunciado* temático acerca de las cosas. Puesto que este enunciado, donde luego encontrará su lugar la verdad, es tal (un enunciado) porque ya ha visto las cosas en cuanto algo. Es decir, hay una interpretación que ha llegado a las palabras, es dicha.

"El nada-más -que-tener-ante-sí una cosa se da en el puro quedarse mirando esa cosa *en cuanto ya no-comprenderla*. Esta percepción carente de 'en cuanto' es una privación del *simple* ver compresor, no más originaria que éste, sino derivada de él"⁶.

⁴ Martin Heidegger: "Ser y Tiempo". Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 2002. Pág. 159

⁵ Ibidem

⁶ Ibíd. Pág. 173

Lo compresor del estar del hombre en el mundo, se da claramente cuando pensamos en el oír. Nunca escuchamos meramente ruidos, sino que escuchamos una motocicleta, un auto o un pájaro.

El oír un puro ruido es tomar una actitud artificial y complicada. Esto muestra que el hombre siempre está en el mundo entre entes y no entre sensaciones, por eso el hombre siendo compresor siempre está en lo comprendido⁷. Comprensión que a la vez está templada siempre por una determinada disposición del ánimo y que por permitir (originar) un modo de estar en el mundo, esta disposición afectiva no puede jamás ser interpretada como estados de ánimo psicológicos. Esto porque ellos siempre presuponen a la vez una interioridad y exterioridad. Presuposición que alcanza hasta la determinación del lenguaje como este *expresar* algún estado interno hacia el exterior. Pero "el Dasein se expresa, no porque primeramente estuviera encapsulado como algo 'interior', opuesto a un fuera, sino porque, como estar-en-el-mundo, comprendiendo, ya está 'fuera'"⁸. Este modo de ser del hombre es lo que se pensará como la ec-sistencia ec-stática de él.

Así el estar en el mundo del Dasein, es decir, el ser del ahí, que es desde donde está dada la posibilidad de que el hombre tenga lenguaje y así hable, está constituido cooriginariamente por la disposición afectiva y por la comprensión. Aquí lo que está en juego es el propio estar en el mundo del hombre. Está en juego la interpretación que se tiene acerca del mundo. Interpretación que no nace desde una subjetividad sino desde esa comprensión que ya se tiene. Interpretación que diciendo la comprensión en que el hombre se encuentra, llega a ser pensada como enunciado de las cosas. Este enunciar las cosas se muestra en un discurso y así, este se constituye como el fundamento ontológico del lenguaje.

⁷ Ibíd. Pág. 187 "...el Dasein, en cuanto estar-en-el-mundo, se encuentra ya siempre en medio de los entes a la mano dentro del mundo y, de ningún modo, primeramente entre "sensaciones", que fuera necesario sacar primero de su confusión mediante una forma, para que proporcionen el trampolín desde el cual el sujeto saltaría para poder llegar finalmente a un "mundo.""

⁸ Ibíd. Pág. 185

De la comprensión del mundo en la que habita el hombre, nacen las significaciones que articulan esa comprensión y así es expresada en el discurso.

Por eso, "el todo de significaciones de la comprensibilidad viene a palabra. A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones"⁹.

Desde el análisis que Heidegger hace del Dasein es donde encontramos el lugar desde donde se puede pensar el asunto del lenguaje, y así pensar el habla.

Puesto que el fenómeno del lenguaje tiene sus raíces en la constitución existencial de la aperturidad del Dasein¹⁰.

Yendo tras la determinación del habla, lo que en ella es dicho, tenemos que pensar necesariamente en el ser, pues lo dicho en el habla es el ser. Por eso puede estar en el habla entendida como enunciado o juicio el lugar de la verdad.

En el enunciado se dice lo que se aprehende del ente y la verdad, según la comprensión habitual, se juega en que lo dicho corresponda a este ente.

De qué modo el habla, a través de las palabras, trae al ser y así un descubrimiento del mundo y cuál es este descubrimiento del mundo, es lo que propiamente intenta investigar este trabajo.

Para esto es necesario pensar qué dice el habla entendido como enunciado y por eso se tiene que descubrir qué dice el habla griega con λέγειν. Puesto que sólo desde ahí se abre la posibilidad de que haya algún enunciado que muestre un acceso a lo que las cosas son.

⁹ Martin Heidegger: "Ser y Tiempo". Op.cit. Pág. 184

¹⁰ Martin Heidegger: "Sein und Zeit". Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001. Pág. 160. "Dass *jetz erst* Sprache Thema wird, soll anzeigen, dass dieses Phänomen in der existenzialen Verfassung der Erschlossenheit des Daseins seine Wurzeln hat."

Este acceso está a la vez determinado por una comprensión de la verdad, que también tiene que ser explicitada para poder acceder a lo que Heidegger entiende propiamente como el darse del desocultamiento (de la verdad) del ser en el habla.

Sólo porque el hombre se encuentra siempre en una comprensión es que se puede dar un discurso:

"Puesto que el discurso es constitutivo del ser del ahí, es decir, de la disposición afectiva y el comprender, y que, Dasein quiere decir estar-en-el mundo, el Dasein, en cuanto estar-en que discurre, ya se ha expresado en palabras. El Dasein tiene lenguaje"¹¹.

Esta introducción al problema del habla quiso mostrar que moviéndonos dentro de este asunto estamos necesariamente en la relación con el hombre y el pensar. Ya que en el pensar el ser es llevado al habla.

El estar en el mundo del hombre está constituido por la comprensión que se tiene de él y la disposición afectiva que abre la comprensión.

Sólo porque el hombre comprende, interpreta y así, enuncia en el decir, puede tener habla. Además estos momentos no se dan separadamente ni ocasionalmente, sino que en cada decir están presentes por completo.

En el habla se dicen las cosas. Ella por medio de las palabras dichas les otorga ser. Por eso en el decir debe haber un modo en el que el ser sea recogido y resguardado. Tiene que haber en él un alcanzar a las cosas en lo que ellas son. Por eso es necesario que se piense el decir como λέγειν, puesto que en él encontramos este carácter de recolección. A la vez es necesario dilucidar cuál es el modo en que opera esta recolección.

El decir recoge y resguarda el alcanzar a las cosas en lo que ellas son. Tenemos que investigar si este alcanzar alcanza a la cosa en sí, si alcanza la representación de las cosas, o si acaso el reunir de las cosas en el decir del habla tiene que ser pensado de otra manera, a saber, como el "se da" del ser.

¹¹ Martin Heidegger: "Ser y Tiempo". Op.cit. Pág. 188

Lo que se intenta es acceder al modo cómo se muestra el ser en el decir.

III. Habla y λέγειν

A. Decir como recolectar

En este capítulo se verá porque decimos que el decir del habla es una recolección. Junto con eso delimitaremos que desde la habladería aparecen modos impropios de esta recolección, (la recolección entendida como el recoger a la cosa en sí, o a la representación de la cosa) y el fondo que permite que ambos modos se den (la verdad como rectitud).

Decir es en griego λέγειν y siguiendo a Heidegger decimos que tempranamente, pero no por eso ausente en esto que tratamos de explicar, λέγειν significa, como dice la palabra alemana “legen”: poner. El alemán entiende el poner del decir como "nieder-legen" y "vor-legen", es decir, como un poner abajo y un poner delante, un ante-poner; así, el decir como λέγειν y este como poner, recibe una indicación desde la cual esto se tiene que pensar. En el decir se dice lo que hace que las cosas aparezcan como esas que son, lo que está puesto bajo ellas para que de este modo sean puestas *ante* la vista de los hombres. En el decir, entendido así, acontece entonces una recolección de estos dos sentidos del poner. Con en el verbo latino "legere", que se traduce como leer, y en donde encontramos la misma raíz que en λέγειν y en "legen", nos damos cuenta de que esta raíz pudo llegar a originar la palabra para leer porque precisamente en ella se oculta este sentido de buscar y juntar: de recolectar. Este sentido del λέγειν es el que se encuentra más visiblemente en palabras como anto-logia (recolección de flores)¹².

Según esto, lo puesto debajo que mostrándose en el decir es un ante-poner, a saber, un poner ante la vista, es una reunión de sí mismo junto a otra cosa.¹³ En el decir se reúne la cosa en lo dicho. Pero ¿Cuál es el carácter de esta reunión?

¹² Diccionario de la RAE. España. 2001

¹³ Martin Heidegger: logos, pag 214.

En el decir como λέγειν, donde se da el poner ante la vista de aquello que qué está puesto bajo las cosas, es una recolección. Esta recolección tiene el carácter de albergar. Pensemos, por ejemplo, en la recolección de espigas. Podemos seguir sucesivamente el orden en que se da esta recolección: primero hay que coger las espigas del suelo una a una y así se las junta, se las amontona, se las reúne y después se las guarda en algún recipiente donde luego se las cubre, se las pone bajo techo, se las alberga. Según este orden sucesivo el reunir sería lo mismo que el amontonar, puesto que la recolección se entiende como un momento anterior y separado del albergar. Pero ¿puede haber un reunir sin que ya haya un albergar? ¿Qué es una recolección que no esté impulsada por el albergar? El albergar no es posterior al reunir. Si algo aparece como reunible es porque ya se nos ha mostrado como digno de ser cuidado y protegido. "El proteger auténtico es algo *positivo* y acontece cuando, de antemano, dejamos algo en su esencia, cuando retro-albergamos algo propiamente en su esencia"¹⁴.

Entonces el decir tenemos que entenderlo como un recoger que alberga, que protege. El habla dice. Este decir reúne. El reunir es un albergar. Pero, ¿qué es esto que tiene que ser albergado? ¿Qué tiene que ser cuidado? Y además, ¿es albergable cualquier cosa que ocurra en cualquier lugar y en cualquier tiempo?¹⁵.

Para entender lo que debe ser albergado en el decir del habla escribiremos una frase de Kierkegaard que habla del albergar de la filosofía. Si buscamos lo que se dice en el habla propiamente, lo que es albergado en ella, asumiremos que este hablar propiamente le corresponde al filosofar.

Kierkegaard recogiendo el decir de "algún filósofo anterior" dice que "si cada vez pusiéramos por escrito todo lo que nos ocurre en la vida, podríamos convertirnos en filósofos sin darnos cuenta"¹⁶. En lo escrito hay un decir. Y por eso lo albergable en el decir filosófico es aquello

¹⁴ Martin Heidegger: "Construir, habitar, pensar" en "Filosofía, ciencia y técnica". Traducción de Francisco Soler. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 2003. Pág. 204

¹⁵ Ibíd. Pág.102

¹⁶ Soren Kierkegaard: "Diario de un seductor". Pág. 168

que “nos ocurre en la vida”. La vida sólo se da en nuestro estar en el mundo. Por eso tenemos que investigar qué es eso que nos ocurre en el estar en el mundo para poder despejar qué es lo que propiamente reclama albergue en el decir.

Esto merece ser despejado porque fácilmente podemos caer en interpretar lo que nos ocurre desde la comprensión de término medio que tenemos de todo. Y de este modo, tomar esa comprensión como la única posible desde donde el habla habla. Pero no es el caso. Por eso es necesario determinar este modo del habla que nace de la comprensión media como un modo impropio del hablar auténtico. Siguiendo esto el albergar del habla se irá despejando.

B. La recolección que nace en la habladuría

El hombre está en el mundo. Su decir corresponde a la comprensión que se tiene de él. Así la comprensión inmediata es la que se presenta como la comprensión de término medio, del uno, desde donde nace la habladuría. Por eso “habladuría” no está dicho de modo peyorativo sino como una posibilidad del hombre en su estar en el mundo, como un desarraigo de él.

“Sólo un ente cuya aperturidad está constituida por el discurso afectivamente compresor, es decir, que en esta estructura ontológica es su Ahí, es su ‘en el mundo’, tiene la posibilidad de ser de semejante desarraigo, que, lejos de constituir un no-ser del Dasein, es por el contrario, su más cotidiana y obstinada ‘realidad’”¹⁷.

Intentamos pensar en eso que se alberga en el decir propio como aquello que nos ocurre en la vida. Pero esto que nos ocurre en la vida y que es dicho en el habla, según la habladuría de la comprensión media, aparece como si lo albergado en lo dicho se correspondiera con la experiencia del conocimiento de las cosas que tiene la filosofía del idealismo; donde lo que está en juego en la filosofía es que se pueda escribir las propias experiencias personales de aquél que está enfrentado cada vez al mundo; y todo desde su propia re-presentación. Pero, ¿es inmediatamente lo mismo lo que nos “ocurre en la vida” y aquello que comúnmente entendemos como experiencia personal?

¹⁷ Martin Heidegger: “Ser y Tiempo”. Op.cit. Pág. 193

Lo que reclama albergue, ¿es acaso cualquier cosa?

Si no es cualquier cosa, lo albergable en el habla debe ser aquello que las cosas son es en sí. No se trata de nuestra representación sino de alcanzar a las cosas.

Todo esto pareciera moverse entre dos polos opuestos. Donde uno entiende que el alcanzar lo que las cosas son, entendido como lo propiamente pensable del mundo (el filosofar), es un asunto que se juega en las representaciones del que intenta pensar. Es decir, el filosofar determinado según como lo entiende Schopenhauer: que el sentido filosófico sólo se tiene en la medida que se conozca la única verdad a priori, a saber, que el mundo es sólo la representación de aquél que representa¹⁸. O por el contrario, que la relación con el mundo es un asunto, por así decirlo, objetivo; donde el conocer está determinado por las cosas mismas: realismo.

Aquí lo que está en juego finalmente es una adecuación del decir a lo que las cosas mismas son. Capturar un mundo en sí.

Para esta comprensión, el habla resguardando lo que las cosas son, diciéndolas, debe mantenerse dentro del alcanzar representativo o realista.

Así, en ambos modos lo buscado finalmente es la consecución de lo verdadero. Capturar la verdad del ente. Y para eso en ambos extremos es necesario un regirse según algo.

C. La verdad como rectitud en tanto fundo posibilitante de la recolección entendida como idealismo y realismo

Lo que se quiere pensar aquí es como el habla, a través del decir, captura lo que las cosas son. Es decir, lo que el habla dice es lo que verdaderamente el ente es. Por una parte podemos

¹⁸ A. Schopenhauer: "El mundo como voluntad y representación" en "Obras completas". Editorial El ateneo, Buenos Aires, Argentina, 1950. Pág. 203. "El mundo es mi representación : esta verdad es aplicable a todo ser que vive y conoce, aunque sólo al hombre le sea dado tener conciencia de ella; llegar a conocerla es poseer el sentido filosófico."

decir que lo que alcanza nuestra re-presentación es sólo lo re-presentado por nosotros. Lo verdadero es que el mundo es sólo mi representación. No puede haber un capturar en el habla de lo que las cosas “realmente” son; de esta forma se aleja la duda de si acaso la representación que tenemos de las cosas alcanzan a las cosas en sí. La re-presentación es entonces una re-presentación de una re-presentación, por lo que la búsqueda de lo verdadero en los entes, el saber del mundo, es un entrelazamiento de representaciones que ocurre en nosotros mismos, en "nuestra conciencia". Así, la representación se restringe a tener que regirse según la representación y no ante las cosas en sí. El sentido filosófico para Schopenhauer consiste en que seamos capaces de concordar con la representación de las cosas; no se puede conocer las cosas en sí. Esto es lo que conocemos como idealismo.

El polo opuesto en esta controversia dice que las cosas se pueden conocer en lo que ellas realmente son. Las cosas en sí son posibles de alcanzar. Es lo que conocemos como realismo. "Pero estos hermanos enemigos, entre los cuales el uno gustosamente se figura ser superior al otro, están, sin saberlo claramente, completamente de acuerdo en lo esencial, esto es, en aquello que da el presupuesto y la posibilidad de su lucha: que el vínculo a lo ente es el representar del mismo y la verdad del representar consiste en su *rectitud*"¹⁹. Esta diferenciación nace desde un mismo suelo, porque para que algo aparezca como posible de ser representado ya las cosas tiene que haberse vuelto de algún modo claras para su comprensión; es decir, tanto para la comprensión que intenta conocer a través de una correspondencia con las cosas mismas como aquella que conoce sólo la propia representación que cada sujeto tiene de las cosas, las cosas ya se tienen que haber mostrado, es decir, se tienen que haber abierto y esto de manera cuádruple.

Cuando se intenta conocer una cosa, por ejemplo, una piedra, todo lo que nosotros digamos de ella tiene que regirse, para ser verdadero, según ella misma. Para que este regirse según la cosa sea posible es necesario que ella sea accesible desde antes, si no fuese así no podría haber una medida según la cual hay que regirse. Primero la cosa tiene que estar abierta.

¹⁹ Martin Heidegger: "Preguntas fundamentales de la filosofía: 'Problemas' escogidos de la 'Lógica'". Traducción de Pablo Sandoval . Pág. 6

Si va a haber alguna re-presentación que caracterice a las cosas es necesario además de que la cosa misma sea ya accesible, que la región entre la cosa y el que representa esté también abierta. Pues es esta región la que tiene que atravesar el regirse para poder efectivamente regirse por algo y obtener así una re-presentación. Segundo, tiene que estar abierta la región entre la cosa y el hombre.

Para que algo pueda aparecerle al que representa y así ser representado, tiene que estar él mismo abierto ante esto que le sale al encuentro. Tercero, el hombre tiene que estar abierto para las cosas.

Para saber que todos nos regimos según las mismas cosas y así poder estar de acuerdo en las representaciones que tenemos de ellas, el que re-presenta tiene que estar abierto a la vez a todos los demás que re-presentan. Cuarto, el hombre tiene que estar abierto para el hombre²⁰.

Esto múltiple que acontece en este modo de la verdad que conocemos como rectitud del enunciado, no aparece separadamente en el re-presentar. En todo regirse según las cosas impera esta cuádruple apertura como una y unitaria: "esta apertura cuádruple impera más bien como una y unitaria, en donde, como en su campo de juego, entra y se mantiene en juego todo regirse según... y cada rectitud y no-rectitud del representar"²¹. Esta apertura no es creada por .la rectitud, sino que es asumida por ella como lo incuestionable.

Esta apertura es lo que hace posible el re-presentar y su rectitud. Sólo por esta apertura cuádruple y unitaria la verdad puede aparecer como rectitud del enunciado.

Desde esto posibilitante es necesario pensar que no todo se mueve dentro del ámbito de la "diferencia" entre idealismo y realismo, y así de subjetivo y objetivo, y de tantas otras diferencias que se pueden hacer desde esta única comprensión de la verdad como rectitud del enunciado.

²⁰ Ibíd. Pág. 7

²¹ Ibidem

Lo que recoge el habla en el decir (λέγειν) no acontece desde uno de estos dos modos. Lo que se vislumbra en el pensar esta apertura posibilitante es el pensamiento de la verdad como un acontecimiento histórico y así el decir de este acontecimiento no es medible desde esta concordancia.

En el decir no se alcanza a las cosas desde esto. Así, el habla, como el pensar filosófico, que debe albergar lo que nos ocurre en este estar en el mundo, no alberga ni las cosas en sí ni su representación.

D. Lo albergado y su relación con la esencia del hombre

Para intentar abrir lo que propiamente se alberga, o más bien para insistir en la necesidad de pensar que lo dicho en el habla que alcanza a las cosas y así las descubre, las trae a su verdad y las hace ser; no se mide desde la diferencia que hicimos entre idealismo y realismo, escribiremos una frase de Heráclito.

Así se abrirá también eso “que nos ocurre en la vida” que debe ser albergado.

Heidegger recoge en su escrito que lleva como título "Logos", este fragmento:

<<οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας

ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν "Εν Πάντα.>>²²

Aquí se está pensando en un oír y en un decir. El decir tiene que decir lo que dice el Λόγος. Tiene que decir lo oído de él: Uno todo.

El oír se da porque se da la posibilidad de decir y escuchar. Y el decir, como dijimos, está fundado en una comprensión.²³

²² Martin Heidegger: "Logos". Op. cit.

²³ Martin Heidegger: "Ser y Tiempo", Op.cit. Pàg. 187. "El comprender no se logra ni a fuerza de discurrir ni por el hecho de afanarse en andar a la escucha. Sólo quien ya comprende puede escuchar."

Ciertamente la elucidación de este fragmento es una tarea que difícilmente se pueda agotar aquí. Pero aun así tiene que hacer pensar que lo dicho en el decir del habla, entendido como poner, λέγειν, no se mide desde la diferenciación de una pro-puesta personal dada por una representación personal de las cosas o por buscar una rectitud de lo dicho en una medida que se im-pone.

Heráclito dice que algo sabio es dicho, en la medida que en lo oído no es a él lo que se oye, a su persona, a su pro-puesta personal, sino que se ha oído aquello que *se* dice, si se ha oído al Λόγος. Así, en el hablar auténtico hay un oír aquello que está dicho en ella.

Lo dicho sabiamente lo podríamos interpretar como lo que se dice propiamente del estar en el mundo del hombre. El decir sabio es el hablar propiamente y este habla tal como habla el Λόγος, corresponde a él.

Entonces, el decir, exige ser pensado como una correspondencia. Correspondencia que tendrá que ser pensada, a la vez, como acceder a eso en que estamos y llevarlo al habla.

Es esto lo que está en juego en el decir. Que se pueda decir aquello que ya está puesto. Para seguir ocupando palabras aprendidas: lo dicho de modo subjetivo, es decir, desde la propia persona, es un corresponder con aquello que se comprende como lo objetivo. Aunque si se entiende propiamente el asunto es claro que subjetivo y objetivo desaparecen ante el problema que se quiere expresar. Pues en esta distinción (objetivo - subjetivo) reina una determinación del hombre que aquí y en adelante se intentará pensar.

Esta determinación es la que entiende a la esencia del hombre como animal racional, que es traducción y por eso interpretación del griego “ζῷον λόγον ἔχον”.

Razón se piensa metafísicamente como el percibir inmediato de los entes. Así, el hombre es entendido como el ser vivo, el animal, que percibe a los entes. Si él es capaz de percibir entes debe, para decir algo de ellos (puesto que logos, entendido inmediatamente como razón, es también decir), poder regirse según ellos y en este regirse encontrar lo verdadero. Nos hallamos aquí ante la conexión de lo que decíamos antes de la verdad como rectitud del enunciado con la determinación de la esencia del hombre como animal racional.

Así tenemos que decir:

“La determinación de la esencia de la verdad depende cada vez de la determinación de la esencia del hombre. ¿O debiera quizás ser a la inversa, que la comprensión de la esencia del hombre depende cada vez de la comprensión de la verdad?”²⁴

Hay un decir, entonces, en la medida que lo asentado se haga presente en lo dicho. Que aquello que *es* se diga en el pensar.

(Esto a la vez en lo que significa hacer una tesis: λέγειν, decir, se entiende como tesis y propiamente θέσις, tesis, no es un poner, un asentar, sino aquello que está ya asentado. “Tesis es el lugar, en lo que algo yace”²⁵)

El habla tiene que decir lo que está ya asentado.

Pero el intento de penetrar en lo ya asentado, buscar la correspondencia con eso, no busca aquel sustrato que aparece como aquello que se mantiene inmutable a lo largo de la historia de la metafísica, eso que Nietzsche nombra como “momias de conceptos”.²⁶ Lo ya asentado no busca conocer una nueva determinación del ser del ente, sino que busca *decir* que esta determinación acontece: que es el ser el que cada vez determina la verdad del ente. Lo que se

²⁴ Martin Heidegger: "Preguntas fundamentales...." Ed. Cit. Pág. 7

²⁵ “Tesis ist die Lage, in der etwas liegt” Martin Heidegger: "Was heisst Denken". Gesamtausgabe Band 8. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

²⁶ “...Por ejemplo, su falta de sentido histórico (de los filósofos), su odio contra la idea misma del devenir, su egiptismo. Creen atribuir honores a una cosa cuando le quitan el elemento histórico, “sub-especie aeterni”; cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han manejado desde hace milenios, fueron momias de conceptos; nada real salió vivo de sus manos.” Nietzsche: "El ocaso de los ídolos". Traducción de Eduardo Ovejero y Maury. Aguilar Editorial. Buenos Aires, Argentina, 1967. Pág. 407.

intenta pensar es que de cualquier manera que se interprete lo que el ente es, es el ser lo que se está dando²⁷.

Lo ya asentado es la relación entre ser y hombre que llama y exige una respuesta a esta llamada. “Respuesta que, o bien comparece ante la dignidad del ser, o bien encuentra su satisfacción en el ente”²⁸.

Aquí no hay nada asegurado. Sólo que siempre estamos en una verdad, en un des-ocultamiento del ser que es dicho en el habla.

Pues incluso quien dice que nada es verdadero, que todo es relativo, tendrá a lo menos eso (que nada es verdadero) como verdadero, como no relativo.

Necesariamente siempre estamos en un lugar.

Lo que se intenta afrontar es si somos capaces de acceder aquel lugar en donde ya estamos cada uno de nosotros, ¡yo mismo!, y así llevar eso al decir. Que sea dicho en el habla.

Lo que está pensado en la frase de Kierkegaard dicha antes es que si fuésemos capaces de entrar en aquello en que ya nos encontramos, de ingresar dentro de la comprensión media, entonces estaríamos ya pensando, hablaríamos propiamente, o como lo dice Kierkegaard: “podríamos convertirnos en filósofos”.

²⁷ Como sea aun que lo siente pueda ser interpretado, ya como espíritu en el sentido del espiritualismo, ya como materia y fuerza en el sentido del materialismo, ya como devenir y vida, ya como representación, ya como voluntad, ya como substancia, ya como sujeto, ya como *energeia*, ya como eterno retorno de lo idéntico, cada vez lo siente aparece como siente a la luz del Ser. Toda vez que la Metafísica representa lo siente, Ser ya se translucido. Martin Heidegger: "Introducción a qué es metafísica". Traducción de Pablo Sandoval.

²⁸ Martin Heidegger: "El recuerdo que se interna en la metafísica" en "Nietzsche II". Traducción de Juan Luis Vermal. Ediciones Destino. Barcelona, España, 2000.

El hablar alberga nuestra vida. Nuestro estar en el mundo propiamente, no ya la comprensión de termino medio de nuestro estar. El auténtico hablar se da en el penetrar esa comprensión y sólo desde eso:

"El Dasein no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reappropriación"²⁹.

Lo que ahora debe ser dicho, es lo que propiamente habla en el habla. Lo que ella descubre al alcanzar las cosas. Lo que propiamente ocurre en nuestro estar en el mundo.

Si queremos pensar lo que propiamente acontece en el mundo, es necesario que el hombre sea de tal modo, que su esencia corresponda con lo que propiamente se abrirá como mundo.

Heidegger determina la esencia del hombre como ec-sistencia. Pero aquí tanto esencia como ec-sistencia están entendidas de modo distinto a como lo hace la tradición filosófica. (Por eso decimos ec-sistencia y no existencia).

Según la determinación tradicional (metafísica) de estas palabras, existencia nombra actualidad en contraposición a esencia que dice posibilidad. Así la esencia de algo jamás podría ser su existencia. Pero la ec-sistencia no responde a la pregunta de si el hombre efectivamente es o no, sino que responde a la pregunta por la esencia del hombre, es decir, por su esenciar, por su modo de ser. Si decimos que el hombre ec-siste decimos que "el hombre es esencialmente de tal modo que es el 'ahí', esto es, el despejo del ser. Este 'ser' del ahí, y sólo él, tiene el rasgo fundamental de la ec-sistencia, quiero decir, el ec-stático estar en la verdad del ser"³⁰.

Entonces lo más propio de él es que está fuera de él, a saber, en la verdad del ser.

Por eso es que la esencia del hombre se nombra como la ec-sistencia ec-stática.

²⁹ Martin Heidegger: "Ser y Tiempo" Op. cit. Pág. 193

³⁰ Martin Heidegger: "Carta sobre el humanismo" Op. cit.

Él es fuera. Aunque si decimos las cosas propiamente no debiéramos decir "fuera", puesto que es claro que esto remite a un dentro. Pero lo que se dice precisamente es que lo más "interno" del hombre, su esencia, se encuentra "fuera".

El hombre en lo más íntimo es apertura al ser. Esta apertura significa propiamente estar en el mundo. Así sólo el hombre está en el mundo. Pues la planta y el animal ciertamente tienen una tensión con su medio, pero no ec-sisten. Esto no significa que no estén delante (dijimos que la ec-sistencia no responde a si efectivamente algo es o no), sino que no están en el mundo, porque mundo sólo es estar libremente colocado en el despejo del ser. Ellos no ec-sisten porque su "esencia" no corresponde a ser el claro del ser.

Con esto, es necesario ahora pensar cómo se abre el mundo en el que sólo el hombre esta. Para esto entraremos en lo que propiamente se abre en el habla.

IV. Lo auténticamente desoculto en el Habla

A. La reflexión sobre el habla

“Reflexionar sobre el habla significa: llegar al hablar del habla de un modo tal que el hablar advenga como aquello que otorga morada a la esencia de los mortales”³¹.

Según estas palabras, el intento de abordar el problema del habla propiamente se emprenderá teniendo en vista que él se da como el lugar en donde está resguardado aquello que nosotros somos propiamente: mortales.

Esto supone que se da una íntima relación entre el habla y el hombre que no se deja pensar según la comprensión habitual que tenemos tanto del habla como del hombre. Dándose esta íntima relación aparece el habla como un asunto esencial del pensar y no como un tema más abordable desde la investigación filosófica o científica.

Así aparece inmediatamente una diferencia con el modo más común de acceder a esto, que es el que podríamos nombrar como la "investigación científica del habla". Ésta ve al habla como una acción, que a través de los órganos de fonación y audición, expresa - comunica - los estados de ánimo interno del hombre.

Ambos evidentemente son distintos modos de acceder al habla, porque ¿qué tiene que ver un hablar del habla que lo caracteriza como una exteriorización de estados internos, con el hablar del habla que lo asume como “aquello que otorga morada a la esencia de los mortales”?

Lo decisivo, sin embargo, es que esta diferencia no distingue sólo estos dos "modos" de tratar el problema del habla.

³¹ Martin Heidegger. “El Habla” en “De camino al habla”. Traducción de Yves Zimmermann. Editorial Odós. Barcelona, España, 1990. Pág. 13.

Si esto fuese así, y la distinción sólo pone de manifiesto ambos "modos", distintos por cierto, de abordar este problema, esto equivaldría entonces a exponer dos "teorías" con respecto al habla y así podríamos también medir cuál ha sido más efectivo para responder a las preguntas que el hombre (donde las preguntas del hombre y las repuestas corresponden a las determinaciones de su esencia) se ha hecho con respecto al habla.

De hecho la medición se hace, y así uno aparece como casi "poético" y el otro como más "concreto" y "certero" en las explicaciones que él da, puesto que este modo científico de abordar el problema del habla puede comprobar mediante experimentos la *rectitud* de sus dichos. Mientras que el pensar el habla como morada aparece carente de toda demostración y, por tanto, como arbitrario.

Esto es así porque se ve a estos "modos" de enfrentar el problema precisamente así: como *modos*; es decir, nacidos desde lo mismo y, por así decirlo, con el mismo "objetivo final": llegar a una comprensión universal de lo que el habla es comprensible inmediatamente para todos. Así parece como si ambos pudiesen ser juzgados desde lo mismo y con las mismas reglas, cayendo todo en una uniformidad desde la que se puede medir la totalidad de lo que se presenta. Medida que determina al fin lo que se mostrara como verdadero y real y lo que no.

Siguiendo esto avanzamos en un camino donde la medida que se impone como verdadera no es capaz de mirarse a sí misma y deja fuera de lo real todo lo que no entra en sus delimitaciones.

Con esto no se intenta decir que las investigaciones científicas en torno al habla no son correctas, y empeñarse así, mediante inteligentes explicaciones, en llevar al "modo" en que Heidegger habla del habla a la misma altura (o llanura) en la que está la investigación científica; poniendo a ambos uno al lado de otro y dando aquí las correspondientes razones del por qué debiéramos dejar de confiar en la investigación científica, o por lo menos confiar en igual medida en las explicaciones de la filosofía que Heidegger nos entrega.

Nada más lejos de eso. En el modo científico como se habla hoy del habla hay algo que habla. El intento aquí no se esfuerza por imponer el pensamiento de Heidegger por sobre el científico, sino de llevar al habla científico a lo que propiamente habla en él. Los descubrimientos de si el hombre empezó a hablar hace millones de años con la evolución de

tales o cuales aparatos fisiológicos no son aquí tan importantes, lo decisivo es que el modo científico de explicar todo, es ya un des-cubrimiento del mundo. Es decir, aquello que desde la ciencia se muestra como verdadero acontece así porque el mundo ya se ha desocultado de una manera desde lo que esto verdadero puede aparecer como verdadero.

Lo que se exige pensar es que lo hablado, las palabras, no son asideros que capturan una realidad ya determinada de antemano. En las palabras se da una relación entre ellas y lo que *es* que exige una meditación.

Neruda en una de sus "Odas Elementales", la "Oda al fuego", poetiza precisamente acerca de esta relación. La relación entre la palabra, entre el decir acerca del fuego y el fuego. Entre la palabra dicha y lo que es.

La séptima estrofa de esta oda dice:

"Aquí
estás condenado
a vida y muerte.
Si me callo
te apagas.
Si canto
te derramas
y me darás la luz que necesito"³².

"Aquí" es *aquí*, en el poema, en las palabras, en el decir. Lo "condenado a vida y muerte" es la cosa, aquello a lo que la palabra le otorga el "*es*": el fuego. "Si me callo", si no es dicha la palabra: "te apagas". "Si canto", es decir, si digo, si hablo: porque "el canto no es lo opuesto al diálogo, sino la más íntima afinidad con él: Pues también el canto es habla"³³.

³² Pablo Neruda: "Odas Elementales" en "Poesía I". Editorial Noguer, S.A. Bilbao, España, 1974.

³³ Martin Heidegger: "De camino al habla" Op.cit. Pág. 163

Y : la “poesía es canto”³⁴.

Aquí nos encontramos ante la relación entre cosa y palabra y así ante la relación del habla con cualquier ente en cuanto tal. Y ésta, “la relación entre cosa y palabra es de las cuestiones primordiales que el pensamiento occidental ha suscitado, particularmente en la figura de la relación de ser y decir”³⁵.

Lo que acontece en esta relación es que la palabra le confiere el *es* a la cosa. Mediante el decir de la palabra hace a la cosa algo que es, un ente.

Si entendemos esto desde la mirada que busca siempre el fundamento suficiente para todo ente, tendríamos que decir que si algo - la palabra - le otorga ser a la cosa, ésta debe ser más que todas las cosas que son. Así la palabra debe ser anterior a todo e incluso ella misma ser una cosa.

Esto parece evidente, así piensa toda la historia de la metafísica, que en la relación entre ser y decir, pensada a fondo, sólo ve la búsqueda de ese fundamento último que se presenta como causa prima, y así la relación se la representa como “la última cuenta que hay que rendir” para el asir el que las cosas son³⁶.

Esto llega a aparecer “finalmente” como el ente sumo, Dios. Pero, ¿palabra y Dios?: “Según el comienzo del prólogo del evangelio de San Juan, al principio la palabra estaba con Dios”³⁷.

Si se piensa el ser en términos de fundamento, necesariamente el dios fundamentador de todo lo que es ya ha entrado en este pensar.

³⁴ Ibíd.

³⁵ Martin Heidegger: "De camino al habla" Op.cit. Pág. 165

³⁶ Martin Heidegger: "Constitución ontoteológica de la metafísica" Pág. 131

³⁷ Martin Heidegger: "De camino al habla" Op.cit. Pág.14

Pero lo que acontece en esta relación se encuentra fuera del ámbito del ser como fundamento, donde todo al fin se vuelve calculable.³⁸ Se intenta pensar una experiencia distinta a esta y así: experimentar a la palabra como algo distinto a una cosa, esta no es ente alguno, pero, a la vez, sólo entendemos a las cosas cuando ellas se hacen presente en una palabra. Sólo así la cosa *es*³⁹.

La relación entre palabra y lo que es sólo se deja experimentar en la medida que pensemos que la palabra *no es*, en el sentido de que no es un ente; sino que la palabra entrega ser porque ella se da y esto es que la palabra misma da⁴⁰.

La palabra dona sin ser ella misma jamás dada.

La palabra dándose otorga el “es” a las cosas. En esto ya estamos fuera de la comprensión del ser como fundamento y se exige pensar que la palabra otorga ser a las cosas de un modo que Heidegger nombra como “se da”, “es gibt”, y ya no como fundamento suficiente.

"Pensar propiamente el ser requiere abandonar al ser como fundamento de lo ente a favor del dar, esto es, del Se da, que se juega escondidamente en el desocultar"⁴¹.

B. Se da ser

La palabra deja ser al ente. Este dejar ser no es la causa, sino una donación. Donar es en alemán "geben". De este verbo se origina la expresión que intentamos pensar: "es gibt". El

³⁸ "El ser, pensarlo a él propiamente, requiere apartarse del ser, en cuanto que ha sido fundado e interpretado en toda la Metafísica sólo desde lo ente y para éste como su fundamento." Martin Heidegger: "Tiempo y ser" en "Filosofía, ciencia y técnica" Op.cit. Pág. 279

³⁹ Martin Heidegger: "De camino al habla" Op.cit. Pág. 172

⁴⁰ Ibíd. Pág. 175

⁴¹ Martin Heidegger: "Tiempo y ser" Op.cit 279

"es", según la gramática, lo entendemos como un pronombre impersonal: Se. Así traducimos "es gibt" por "se da".

Esta expresión en el lenguaje común es representada inmediatamente desde la exigencia de entes, es decir, se comprende ónticamente. De este modo, el "se da" no dice más de lo expresa la palabra "hay". Según esta comprensión, el dejar ser se experimenta como un dejar presenciarse del ente, y así el "hay" se apodera de lo que quisiera expresarnos el "se da". Se dan truchas en el río dice, desde la comprensión óntica, lo mismo que hay truchas en el río. La mirada está gobernada por la exigencia de la presencia de entes. Si lo que se da es el ser, entonces caeríamos en una complicación en donde el "se" que se da se tiene que entender a la vez como algo que es. Así tendríamos que decir que ser da ser y junto con eso que el ser es, es decir, el ser es un ente. De este modo, el tratar de entender el "se da" del ser desde el "se" aislado cae preso de la comprensión metafísica. "Ser 'es' tan poco como 'es' el tiempo. Por eso, nosotros desistimos ahora del intento de determinar en marcha solitaria, por decirlo así, al 'Se' por sí mismo"⁴².

De este modo, la palabra dejando ser a los entes no los trae en su entidad, es decir, en su ser entendido como presencia, y está determinada a la vez desde el ahora; la palabra no trae lo que se conoce como lo efectivamente real. No lo puede hacer porque el ser mismo no es un ente, es decir, no es el ente sumo que todo lo funda.

Para determinar mejor como la palabra da ser, se tiene que pensar mejor como lo comprendemos.

Ser dice lo mismo que presencia⁴³. Está determinado de esta manera porque lo que es se entiende como lo que se muestra como presente diferenciándose de lo pasado y lo futuro. Así, "ser en cuanto presencialidad es determinado mediante el tiempo".⁴⁴ De este modo, la

⁴² Martin Heidegger: "Tiempo y ser" Op.cit. Pág. 296

⁴³ "Ser significa desde el alba del pensar europeo-occidental hasta hoy, lo mismo que presencia" Martin Heidegger: "Tiempo y Ser" Op.cit. Pág. 274.

⁴⁴ Ibidem

presencia está determinada a la vez por una concepción de tiempo que lo entiende como sucesión de horas. La presencia presente es el ahora que está delimitado desde lo "ya no ahora" y el "todavía no ahora".

Pero presencia no es inmediatamente lo mismo que ahora. Cuando decimos que celebramos una fiesta *con la presencia* de nuestros amigos, no es lo mismo que decir *con el ahora* de nuestros amigos.

La determinación del ser como presencia con el entendimiento del tiempo como sucesión de horas que en él está implícito tiene que exigirse otra comprensión. Esto porque en el modo como la palabra trae a la presencia a las cosas, otorgándoles el es, no se explica desde el decir que las cosas estén en el ahora.

"El presente en el sentido de presencia es tan sumamente distinto del presente en el sentido del ahora, que no se puede determinar, de ninguna manera, el presente como presencia desde el presente como ahora"⁴⁵.

El ser como presencia debe decir ahora permitir presencia, es decir, desocultamiento⁴⁶.

Si pensamos en el dejar mismo del ser y ya no en los entes que entran en presencia (como ahora) en este dejar, se tiene a la vista el fondo desde el cual el presenciar del ente se desprende. Lo que entendemos como esencia.

Por eso la experiencia del habla que se intenta mostrar no corresponde tampoco a que ella muestra la "esencia" de las cosas; entendida ésta (la esencia) como un sustantivo, es decir, como un algo que permaneciendo inmóvil y eterno deja que las cosas aparezcan como tales cosas que son. La esencia exige ser pensada verbalmente, es decir como esenciar. Este

⁴⁵ Ibíd. Pág. 286

⁴⁶ "Mediante ésta (la presencia) es determinado el ser unitariamente como presencia y permitir presencia, esto es, desocultamiento" Ibíd. Pág.287

esenciar es lo que propiamente dice presenciar⁴⁷. Presenciar que a cada uno de nosotros nos compromete porque en el durar de la presencia, lo presente queda frente a nosotros y así se nos dona el presenciar: él *se da*. Si la presencia no llegara al hombre, el ser quedaría cerrado y, de este modo, quedando fuera del alcance del ser, el hombre no sería hombre.

Desde esta comprensión del esenciar se abre lo que Heidegger piensa como historia del ser. Historia que no dice lo mismo que cuando decimos que una ciudad tiene historia. "El tipo de historia de la historia del ser se determina evidentemente por la manera como Ser acontece, y sólo por esa manera; esto quiere decir, según lo expuesto anteriormente, por el modo como Se da Ser"⁴⁸.

El habla dice lo que **esencia** en el mundo. Las palabras que hablan dejan ser al ente porque el habla abre el mundo en el que éstos se pueden presentar. El habla trae una experiencia del mundo y este traer el mundo es tan radical que incluso en la traducción de las palabras acontece algo muy distinto al simple cambiar algo común de una lengua a otra. Heidegger piensa esto de manera radical; por eso dice que la experiencia del mundo que aconteció en el habla griega y que no pudo ser traducido al mundo latino trajo consecuencias para todo el desarrollo del pensar posterior en occidente:

"La ausencia de suelo del pensar occidental comienza con este traducir"⁴⁹

Así, abriendo el habla el mundo, lo dice (al mundo) en todas sus relaciones. "El habla, en tanto que decir que pone en camino al mundo es la relación de toda relación."⁵⁰

⁴⁷ ¿Qué cosa pensamos nosotros cuando decimos presenciar? Esenciar que significa permanecer? Ibíd. Pág. 287

⁴⁸ Ibíd. Pág. 281

⁴⁹ "Die Bodenlosigkeit des abendländischen Denkens beginnt mit diesem Übersetzen." Martin Heidegger: "Der ursprung des kunstwerkes" en "Holzwege". Gesamtausgabe Band 5. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. p. 7

⁵⁰ Martin Heidegger: " De camino al habla" Op.cit. Pág. 193

¿Cuál es esta relación?

Traigamos nuevamente la poesía de Neruda. “Aquí estás condenado a vida y muerte”. “Aquí” dijimos que es en el poema, en las palabras que en él hablan; y el habla abre el espacio donde las cosas pueden aparecer. El habla abre el mundo. Por eso “Aquí” es *aquí* en el mundo abierto, “aquí” en la tierra, sobre ella. “Pero sobre la tierra quiere decir ya bajo el cielo”⁵¹.

“Si canto”, si en tanto poeta, en tanto hombre se asume eso en lo que se está, si el habla es llevado al habla, si el hombre se asume en eso que el es propiamente, es decir, un mortal. Si se asume la posibilidad desde donde el hombre puede estar (ser) en el mundo. Si acontece todo eso, se abre la posibilidad de que el fuego se prenda y así advenga la luz que el hombre necesita. Se abre la posibilidad de una apertura hacia algo otro. Del advenimiento de algo que no es hecho por el hombre, pero que sólo él puede asumir. Se abre la posibilidad de que sea entregado al hombre desde el propio asumirse en su mortalidad aquello que no depende de él: lo divino.

El estar abierto a lo divino no se entiende como el encontrar al Dios cristiano ni a ningún Dios. Que el hombre estando en el mundo, habitando en él, se encuentre ante lo que Heidegger dice como los divinos, es necesario; puesto que ellos son los que nos abren la relación con algún Dios. Aun si él no está presente y el asunto de su existencia es algo que se juega en la creencia personal de cada uno de nosotros.

"Los divinos son los mensajeros señalantes de la Deidad. Del sagrado imperar de ellos aparece el Dios en su presente o se retira en su embozamiento."⁵²

De este modo, decir significa: "Mostrar, dejar aparecer; ofrecimiento de un mundo en un claro que al mismo tiempo es ocultación - ambos unidos como libre donación."⁵³

⁵¹ Martin Heidegger: "Construir, habitar, pensar" Op.Citp.Pág. 204

⁵² Martin Heidegger: "Construir, habitar, pensar" Op.Cit. Pág. 205

⁵³ Martin Heidegger: " De camino al habla" Op.cit. Pág.192

En el decir encontramos el esenciar del habla que lo consuma al modo de mostrar la proximidad de la cuaternidad: cielo, tierra, divinos, mortales. Así se consuma en el hablar la referencia del ser a la esencia del hombre. Sólo por eso: "El habla es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los vigilantes de esta morada."⁵⁴

En el habla aparece el habitar del hombre en el ser. Y el hombre, asumido en su máxima posibilidad como mortal, es decir, teniendo el poder de la muerte en cuanto muerte, es en lo cuadrante.⁵⁵ Esto porque el hombre puede morir sólo mientras habite sobre la tierra, bajo el cielo, ante los divinos.

Heidegger escribe ser tachado con una "X" y a cada una de sus puntas le corresponde una de las regiones del mundo.

El ser que se da en el habla es pensado como esta cuadratura. Pero este "como" no es ya una determinación del ser del ente. El pensar el ser como esta cuadratura es pensar el ser mismo. Y ésta es la exigencia que Heidegger hace al pensar:

"Él tiene que poder decir el ser es el mismo".

"Así el habla no es simplemente una capacidad del ser humano. Su esencia pertenece, en lo más propio, a la puesta en camino del enfrente mutuo de unas y otras de las cuatro regiones del mundo".⁵⁶

Lo desoculto en el habla es el mundo en su amplitud. Desoculta aquello en que más propiamente nos encontramos: en la relación cielo, tierra, divinos, mortales. Muestra nuestro habitar.

En el habla habla el ser.

⁵⁴ Martin Heidegger: "Carta sobre el humanismo" Op.cit. Pág. 161

⁵⁵ "Los mortales *son* en lo cuadrante, *habitando*." Martin Heidegger: "Construir, habitar, pensar" Op.Cit. Pág. 205

⁵⁶ Ibíd.

V. Resumen

Encontramos el problema del habla en una íntima relación con lo más propio del hombre. Sólo desde la pregunta por el hombre llegaremos a una comprensión propia de lo que es el habla. Esto, sin embargo, no es un antropocentrismo, o un humanismo, puesto que lo más propio del hombre es ser ahí: Dasein. Aquí la medida no está puesta por el hombre, él debe, más bien, atender a eso que ya pertenece, a eso en lo que ya se encuentra. A la pertenencia con el ser. Por eso se hace necesario preguntar también por el ser.

Para seguir un asunto e intentar decirlo se tiene que tener en vista que no se están tratando "temas" aislados que no tienen ninguna relación entre sí; y la vez estas relaciones se tienen que poder pensar no como deducciones o como relaciones de causa y efecto. Se trata más bien de ir desplegando la unidad que encontramos en el pensar de un pensador.

Aquí intentamos desplegar el problema del habla.

Porque se trata del habla es que se hace necesario hablar del hombre; porque se habla del hombre es que se hace necesario preguntar por el ser; porque se trata del ser es que tenemos que hablar de cómo el se muestra; porque el ser se muestra es necesario pensar en el lugar dónde esto acontece, el mundo.

Este es el camino que se intentó seguir.

El decir del habla, por medio de palabras, le entrega a las cosas el *ser* cosas: entes. Heidegger recoge en el escrito "La esencia del habla" un poema de Stefan George que se titula "La Palabra". El último de sus versos dice:

"Ninguna cosa sea donde falta la palabra"

Pero, ¿de qué modo hace esto la palabra? ¿De qué modo la palabra alcanza al ser de las cosas para que diciéndolo, y sólo en el decir, estas sean lo que son? Para responder estas preguntas se hizo necesario determinar los modos como podíamos entender este recoger de la palabra. Y

primero que todo determinar el decir de la palabra precisamente como un recoger, λέγειν. Así dijimos que el recoger de la palabra no trae a lo que se entiende como la cosa en sí, ni lo que entendemos como una representación. La palabra trae el mundo en el que las cosas puedan aparecer como esas que son. En el que las cosas pueden ser. Trae al ser.

Para mostrar la relación entre palabra y ser trajimos la oda al fuego de Neruda. Ahí Neruda ve que existe la posibilidad de que advenga el fuego y la luz sólo si es dicho el poema. Así abre una relación entre el que dice, el poeta, y el advenir de algo que vendrá sólo si se es propiamente eso que se es: un mortal. Y eso sólo se cumple en la tierra y bajo el cielo. Lo que adviene es aquello que no depende del querer del hombre sino de que el hombre se cumpla a sí mismo: los divinos. Esto es así porque no se da una separación de las regiones del mundo. Si decimos que la palabra trae ser, ya decimos que trae mundo y así, las cuatro regiones que le son propias: cielo, tierra, divinos, mortales.

El habla dice por medio de palabras. Las palabras traen el mundo. El mundo se abre como la cuaterna y esta no es otra cosa que ser.

En el habla habla el ser.

VI. Bibliografía

Martin Heidegger:

"Brief über den humanismus" en "Wegmarken". Gesamtausgabe Band 9. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

"Carta sobre el humanismo". Traducción de Alberto Wagner de Reyna. Colección Tradición y Tarea, Universidad de Chile. Santiago de Chile.

"Construir, habitar, pensar" en "Filosofía, ciencia y técnica". Traducción de Francisco Soler. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 2003.

"De camino al habla". Traducción de Yves Zimmermann. Editorial Odós. Barcelona, España, 1990.

"Der ursprung des kunstwerkes" en "Holzwege". Gesamtausgabe Band 5. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

"El origen de la obra de arte" en "Camino de Bosque". Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial. Madrid, España, 2000.

"El recuerdo que se interna en la metafísica" en "Nietzsche II". Traducción de Juan Luis Vermal. Ediciones Destino. Barcelona, España, 2000.

"Identidad y Diferencia". Edición bilingüe. Editorial Anthropos. Barcelona, España. 1990.

"Logos" en "Conferencias y artículos", Traducción de Eustaquio Barjau. Ediciones del Serbal. Barcelona, España, 1994.

"Preguntas fundamentales de la filosofía: 'Problemas' escogidos de la 'Lógica'". Traducción de Pablo Sandoval .

"¿Qué significa pensar?". Traducción de Haraldo Kahnemann. Editorial Nova. Buenos Aires, Argentina.

"Ser y Tiempo". Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2002.

"Sien und Zeit", Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001.

"Tiempo y ser" en "Filosofía, ciencia y técnica". Traducción de Francisco Soler. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 2003.

"Was heisst Denken?". Gesamtausgabe Band 8. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

Soren Kierkegaard:

"Diario de un seductor". Traducción de Omar Barroso. Editorial Leviatán. Buenos Aires, Argentina.

Pablo Neruda:

"Odas Elementales" en "Poesía I". Editorial Noguer, S.A. Bilbao, España, 1974.

A. Schopenhauer:

"El mundo como voluntad y representación" en "Obras completas". Editorial El ateneo, Buenos Aires, Argentina, 1950.

F. Nietzsche:

"El ocaso de los ídolos". Traducción de Eduardo Ovejero y Maury. Aguilar Editorial, Buenos Aires, Argentina, 1967.